

El reto de un lenguaje religioso experiencial en tiempos de secularización: planteamientos iniciales desde la metafísica

"Señor, abre las puertas de tu nube,
abre tus cicatrices mal cerradas,
llueve sobre mis senos arrugados,
llueve sobre los huesos y las piedras,
que tu semilla rompa la corteza,
la costra de mi sangre endurecida.
Devuélveme a la noche del Principio,
de tu costado desprendida sea
planeta opaco que tu luz enciende".

O. Paz, "Virgen IV", en *Libertad bajo palabra*.

De entrada, pudiera afirmarse que la tarea fundamental de la filosofía es fundamentar la manera no sólo de comprender la realidad, sino más bien nuestro modo de experienciarla en orden a que, más que existir en la realidad, la vivenciamos. Es decir, la filosofía es la tarea de fundamentar nuestro modo de experienciar la realidad para que ésta sea vivida, para que nuestro "estar aquí (ahí)" no sea un mero "estar aquí" o existir, sino que un verdadero "vivir". Vivir es más que existir. Existir es simplemente "estar aquí". Vivir, por de pronto, es un "estar aquí" con sentido, con importancia y sobre todo, con fundamento.

Esta época que suele llamarse "secularización" por los estudiosos del hecho religioso es un tiempo en que Dios deja de ser el fundamento de la vida de los hombres. Esto es una cuestión de valores. El hombre es un ser axiológico. El eje de su existencia son los valores. Pero la axiología también corre un riesgo: el de reducir la esencia de la vida a los valores. De hecho, Dios, la Suprema Realidad se ha reducido a un valor. Un valor, en el mundo actual, es una opción entre muchas opciones y oportunidades. Es de notar también que la secularización de nuestro mundo coincide con la pérdida de prestigio de la

metafísica. Dicha pérdida puede entenderse en dos niveles. Por una parte, el nivel positivista que niega no sólo la existencia de lo que trasciende el nivel empírico sino también su racionalidad¹. Por otra parte, puede hablarse de una "regeneración" o más bien "degradación" de la metafísica tradicional en la nueva era en que el ser o las cuestiones ontológicas, sobre todo ontoteológicas (Dios como ser) se han cambiado por ángeles, diablos, demiurgos, duendes, espíritus malignos o benévolos, etc. Dicho prestigio, sobre todo el primer nivel, no sólo ha exiliado a Dios al nivel de lo "indecible" o "absurdo", sino que también ha puesto en duda su valor. La postura, digamos, más científica es poner a Dios entre paréntesis o ponerlo a nivel de hipótesis y, por lo tanto, reducirlo a una mera posibilidad u opción. Es éste el paradigma² de los tiempos secularizados³. La secularización, en estos tiempos denominados "posmodernos", es testimonio del fracaso del poder totalizante de la razón. En efecto, la secularización es un intento de librarse de un poder totalizante y el resultado es una fragmentación o la existencia de varios discursos dispares y una pluralidad⁴ más bien de opciones. Así ha de entenderse el segundo nivel. Dios parece demasiado trascendente o lejano y hay que buscar formas metafísicas que resulten más cercanas o más metidas en la vida cotidiana de los

1. Destacan los planteamientos del positivismo lógico a este respecto. Puede verse una síntesis en A.J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*. (Barcelona, 1971). También: Idem. (comp.), *El positivismo lógico* (México, 1986).

2. Define el gran historiador de la ciencia y científico T. Kuhn la palabra "paradigma" en estos términos: "Universally recognized scientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practitioners", *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed. (Chicago, 1970), viii.

3. Ante todo hay que reconocer la equivocidad y amplitud del término "secularización". En este sentido, estas palabras del estudioso del hecho religioso H. Cox pueden orientarnos: "More recently, secularization has been used to describe a process on the cultural level which is parallel to the political one. It denotes the disappearance of religious determination of the symbols of cultural integration. Cultural secularization is an inevitable concomitant of a political and social secularization... In any case, secularization as a descriptive term has a wide and inclusive significance. It appears in many different guises, depending on the religious and political history of the area concerned. But wherever it appears, it should be carefully distinguished from secularism. Secularization implies a historical process, almost certainly irreversible, in which society and culture are delivered from tutelage to religious control and closed metaphysical world-views. We have argued that it is basically a liberating development. Secularism, on the other hand, is the name for an ideology, a new closed world-view which functions very much like a new religion". *The Secular City. A Celebration of its Liberties and An Invitation to its Discipline* (Nueva York, 1965).

4. J. H. OLTHUIS, "Face-to-Face: Ethical Asymmetry or the Symmetry of Mutuality?" en Varios, *Knowing Other-Wise. Philosophy at The Threshold of Spirituality* (Nueva York, 1997), 131.

hombres, caracterizada por una superficial búsqueda de sentido fuera de la vida misma o allende de lo que se da empírica o cotidianamente sobre todo en la tecnología⁵. Todo ello revela un "oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios..."⁶.

Entre las aportaciones filosóficas recientes y más significativas respecto a la cuestión de Dios, sobre todo para nuestros tiempos merece tener en cuenta la de Xavier Zubiri. Con su noción de la religación, en que el hombre recupera su, permítaseme decir, contacto profundo con la realidad fundante, pone de relieve el filósofo vasco la fundamentalidad de Dios respecto a la realidad. Escuchemos un fragmento muy denso de sus escritos:

...El poder de lo real no es real sino fundado en una realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta respecto de la cual mi realidad personal, hecha con el poder de lo real, religada a él, es una realidad tan sólo relativamente absoluta. La persona humana, por la estructura misma del poder de lo real al que se encuentra religada, se halla, en efecto, remitida a una realidad fundante, a una realidad-fundamento, esto es, a una realidad absolutamente absoluta... este poder es una trascendencia de Dios en las cosas. Dios no es una cosa que está allende de las cosas mismas... es Dios trascendente en las cosas; no es trascendente a las cosas, sino trascendente en las cosas... Como la religación es un momento de la realidad personal, en tanto que se hace su ser, en tanto que se hace su Yo, resulta entonces que la actualidad de Dios, en una forma o en otra que habrá que precisar, a pesar de ser la actualidad de una realidad absolutamente absoluta y, por consiguiente, otra que todas las realidades personales, sin embargo, en un segundo aspecto, está incursa de alguna manera en mi propia realidad personal y humana, en tanto que esta persona está religada y, por consiguiente, en tanto en cuanto hace su Yo⁷.

5. Frente a la tendencia común de atribuir el fracaso de lo religioso a lo empírico o cotidiano sobre todo en los avances tecnológicos y de las ciencias no-religiosas, se encuentra el siguiente planteamiento del estudioso judío A. J. Heschel. Merece la pena transcribir un extracto de sus reflexiones que no vamos a comentar aquí dado que en sí su aportación es ya objeto de otro estudio. Citémosle para tener presente una tesis que podría complementar lo que estamos afirmando en el texto de nuestro artículo: "It is customary to blame secular science and anti-religious philosophy for the eclipse of religion in modern society. It would be more honest to blame religion for its own defeats. Religion declined not because it was refuted, but because it became irrelevant, dull, oppressive, insipid. When faith is completely replaced by creed, worship by discipline, love by habit; when the crisis of today is ignored because of the splendor of the past; when faith becomes an heirloom rather than a living fountain; when religion speaks only in the name of authority rather than with the voice of compassion, its message becomes meaningless", *Between God and Man. An Interpretation of Judaism* (Nueva York, 1997), 35.

6. M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires, 1970), 25.

7. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid, 1986), 308.

Estas palabras de Zubiri patentizan cómo el filósofo vasco conceptualiza el sentido de la vida como verdadero filósofo, es decir, en cuanto que él busca la realidad-fundante. Zubiri presenta a Dios como realidad-fundante. Como ya queda dicho, dado el nuevo paradigma axiológico, a Dios no se le concibe así. Se le concibe como una opción más. La opción tomada puede equivaler a la radical selección por la que puede considerarse como realidad-fundante. En el sentido axiológico, al valor seleccionado u optado, efectivamente, se le considera como realidad-fundante.

Pero Dios, además de ser meramente realidad-fundante, es diferente. Es también origen, causa de las causas. Por lo tanto, hay que desterrarlo de los discursos. "No hay que devolver del discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia"⁸. El resultado es que también en el ámbito experiencial el origen está ausente. Dios está ausente. Algunos dicen que está muerto y que vivimos en una época posterior a la de Dios⁹. También hay que tener en cuenta que el Dios tradicional se ha identificado con el Dios puramente ontológico, que promete totalidad ontológica pero se le percibe lejano a los problemas cotidianos, al sufrimiento de los hombres que para algunos es causado por una ontología racista y totalizante¹⁰. Incluso, se ha esforzado por pensar a Dios fuera de la rigidez ontológica¹¹.

Pero Dios no está muerto¹². Simplemente vivimos en una época posterior a la experiencia de Dios en la que en la práctica Dios no existe. Dios, no obstante, sigue de algún manera presente, si bien según los paradigmas actuales está ausente. Por lo tanto, hay que buscarlo, al Dios ausente¹³. Sólo de esta manera podremos hablar de su presencia¹⁴. Hablar de la presencia de Dios es discutir acerca de su experienciabilidad. *Sólo lo experiencial (y lo experien-*

8. M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*. 15a. ed. (México, 1991), 41.

9. Este es el título de un libro sugerente de D. CUPITT, *After God. The Future of Religion* (Nueva York, 1997).

10. Ver sobre todo: E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Salamanca, 1987).

11. Merece la pena consultar: J. L. MARION, *Dieu sans l'être* (París, 1982).

12. Limitándonos al campo español puede que resulte refrescante la lectura de J. A. GALINDO, *Dios no ha muerto. La existencia y la bondad de Dios frente al enigma del mal* (Madrid, 1996).

13. Ver: W. J. HILL, *Search For The Absent God. Tradition and Modernity in Religious Understanding* (Nueva York, 1992).

14. Vale la pena tener en cuenta los planteamientos desde el arte del crítico G. STEINER: "En nuestro vocabulario y nuestra gramática habitan metáforas vacías y gastadas figuras retóricas que están firmemente atrapadas en los andamiajes y recovecos del habla de cada día, por donde yerran como vagabundos o como fantasmas de desván. Por esta razón, los hombres y las mujeres racionales –en especial en las realidades científicas y tec-

ciable) es real y vice-versa. En este ámbito en que Dios no se incluye dentro del campo experiencial del hombre, Dios, prácticamente (y es una cuestión más bien de tipo pragmático más que metafísico) no es real; no existe.

Mas para poder hablar de Dios experiencialmente hace falta una metafísica que afirme la trascendentalidad de Dios, pero, en expresión de Zubiri, una trascendentalidad, no sólo a las cosas, sino en las cosas. Además de esto, es preciso hablar de esta trascendentalidad en términos íntimos, es decir, en términos que impliquen lo más profundo del hombre. Por ello, hay que reunir estas varias facetas en una metafísica novedosa pero al mismo tiempo antigua. No hace falta prescindir de una metafísica ontológica, pero es preciso reforzar, repensar, en mi opinión, la importancia de la ontología. La ontología es parte de la metafísica. Pero hay que saber relativizar la ontología e ir a las realidades mismas. Y el medio para acceder a ellas es la experiencia. Hace falta, en realidad, elaborar una metafísica de la experiencia como mediación de la realidad para ser efectivamente real al hombre, a la persona que se dedica a la metafísica o al pensamiento trascendental.

De verdad lo que nos hace falta, en estos tiempos, es una teofanía. Suelen construirse las teodiceas, en el sentido amplio de la palabra y sin aferrarse al significado dado e inspirado por Leibniz¹⁵, desde estas teofanías. Pero siem-

nológicas de Occidente— se siguen refiriendo a 'Dios'. Por esto el postulado de la existencia de Dios persiste en tantos giros irreflexivos de expresión y alusión. No hay reflexión o creencia plausible que garantice Su presencia. Ni tampoco prueba inteligible alguna. Allá donde Dios se aferra a nuestra cultura, a nuestras rutinas del discurso, es un fantasma de la gramática, un fósil fijado en la infancia del habla racional. Hasta aquí Nietzsche (y muchos tras él). Este ensayo argumenta lo contrario. Plantea que cualquier comprensión coherente de lo que es el lenguaje y de cómo actúa, que cualquier explicación coherente de la capacidad del habla humana para comunicar significado y sentimiento está, en última instancia, garantizada por el supuesto de la presencia de Dios. Mi hipótesis es que la experiencia del significado estético— en particular el de la literatura, las artes y la forma musical —infiere la posibilidad necesaria de esta 'presencia real'. La aparente paradoja de una 'posibilidad necesaria' es, precisamente, la que el poema, la pintura o la composición musical tienen derecho a explorar y poner en acto... Esta apuesta... afirma la presencia de una realidad, de una 'sustanciación' (es patente la resonancia teológica de esta palabra) en el lenguaje y la forma. Supone un paso, más allá de lo ficticio o lo puramente pragmático, desde el significado a la significatividad. Según esta conjetura, 'Dios' es, pero no porque nuestra gramática esté gastada; sino que, por lo contrario, esta gramática vive y genera mundos porque existe la apuesta en favor de Dios". *Presencias reales* (Barcelona, 1991), 13-14.

15. Pueden verse mis exploraciones y aplicaciones del mismo significado leibniziano: "La dimensión teodiceal de la mística o la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad", en *Angelicum* 76 (1999), 221-244.

pre buscamos las teofanías desde fuera. A estas alturas nos hace bien tener en cuenta estos estribillos poéticos de Sta. Teresa de Jesús:

Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
no andes de aquí para allí,
sino, si hallarme quisieres,
a Mí buscarme has en ti.

Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí
basta sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a Mí buscarme has en ti¹⁶.

No es que estemos haciendo una llamada a entrar en la celda aislada y aislante de nuestra interioridad hasta llegar a los extremos al solipsismo. La expresión "buscar fuera" ha de entenderse no como explorar lo externo, sino en el sentido de intentar hallar fuera de nuestra dimensión superficial, empírica en que todo es evidente, transparente a nuestros sentidos o sensibilidades superficiales. Buscar por "dentro" no significa andar a caza dentro de una interioridad contrapuesta a la exterioridad. Aquí "dentro" significa lo profundo y lo integrante. La integración, por de pronto, puede interpretarse como la convergencia o incluso síntesis de lo exterior y de lo interior, pero

15. Pueden verse mis exploraciones y aplicaciones del mismo significado leibniziano: "La dimensión teodiceal de la mística o la mística como teodicea: Justificar a Dios, justicia de Dios hacia la justicia de la realidad" en *Angelicum* 76 (1999), 221-244.

16. STA. TERESA DE JESÚS, *Poesía* núm. 8. Cito por esta edición: STA. TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 7a. ed. de T. Álvarez. (Burgos, 1994). Merece la pena glosar esta poesía. Renuncio a ello en el presente ensayo dado que no cae directamente bajo nuestra temática actual.

siempre en clave de profundidad¹⁷. A tenor de todo esto, podría afirmarse que la reducción axiológica de Dios en estas calendas se debe a una pérdida de la conciencia o noción de profundidad.

El estudio del hecho religioso¹⁸ manifestado fenomenológicamente en la historia pone de manifiesto, amén de los tres elementos de credo, código y culto, un conjunto de testimonios acerca de cómo Dios, la realidad-fundante, interpela en la vida de los hombres y de los pueblos. De hecho, una tradición o institución religiosa no es sólo un conjunto de textos testimoniales, sino que todo el despliegue de lo religioso, que culmina en la fundación y sobrevivencia histórica de la tradición religiosa, tiene su raíz en lo testimonial. El testimonio es la primordial ratificación de lo experiencial. Una experiencia tiene que llegar a expresarse. Se anularía su carácter experiencial si se quedase en lo solipsístico. Una experiencia debe abrirse, expresarse para cobrar su carácter experiencial. La expresión, su compartir, es el culmen de su "evolución" experiencial y a la vez, como ya dejamos dicho, su ratificación necesariamente de carácter criteriológico. En efecto, lo real es lo experiencial, lo expresado, lo articulado como real dentro de la corriente experiencial.

Frente a los varios paradigmas criteriológicos, un testimonio parece una alternativa débil o incluso "light" en estos tiempos secularizados¹⁹. La cuestión epistemológica, en su dimensión criteriológica, intenta resolver, hacer desaparecer el abismo o problemática entre la subjetividad y la objetividad. Por ello, se presentan paradigmas o criterios como la correspondencia, la

17. Merece reflexionarse acerca de estas líneas que han salido de la pluma de Hegel: "Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la sustancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegar y a perderse". "Prólogo" a *Fenomenología del Espíritu* (México, 1988), 11.

18. La situación secularizada lleva consigo también una crítica de la religión sobre todo en cuanto institución al lado de otras en la determinación del poder determinante que gobierna la sociedad y su escala de valores. Para un estudio sintético, ver: H. ZIRKER, *Crítica de la religión*. (Barcelona, 1985). No entraremos en este ensayo en este aspecto. Baste aludir a ello y reconocer que la actitud crítica de nuestras calendas no sólo es cuestión de experiencia y de valores sino inevitablemente también de instituciones. También véase: G. BAUM, *Religión y Alienación. Lectura teológica de la sociología* (Madrid, 1980).

19. En una ocasión anterior, he tenido la oportunidad de presentar unas reflexiones y aportaciones de carácter introductorio al respecto. Pueden encontrarse éstas en: "La credibilidad como base de un discurso de teodicea en un mundo secularizado", en *Philippiniana Sacra* 32 (1997), 223-246.

coherencia, una teoría pragmática de la verdad, etc. La teoría del conocimiento tradicional ha querido insistir en la objetividad sobre todo, puesto que la actividad cognoscitiva es noética o el acercamiento del sujeto cognoscente al objeto²⁰.

Discurso y kerigma

Como dejamos afirmado, el testimonio subyace a todas las tradiciones religiosas. En este sentido, es legítimo deducirse que el testimonio es el eje primordial de todo lo religioso. No es sólo la transmisión de la experiencia con la finalidad de institucionalizarla, sino que es la mismísima experiencia configurante de la comunidad, de la tradición que reúne a los hombres bajo el mismo techo.

Lo religioso, como dejé dicho, es ante todo experiencial; es experiencia de lo divino en la vida inmanente y mortal del hombre. Esta experiencia requiere su expresión, su compartimiento para llegar a ser experiencia; para convalidarse, para ratificarse.

Puede afirmarse que el kerigma es la fuerza de la experiencia en su autorratificación y autoconvalidación. El kerigma, pues, es efectivamente la corriente del desarrollo de la experiencia en los procesos mencionados. En dicha corriente se produce el discurso experiencial. El discurso, por lo pronto, sólo señala lo experienciado (pasado), en cuanto norma, modelo y paradigma y la experiencia (presente) que se hace comunidad, que edifica la comunidad. Pero dicha apertura también traza filones para futuras experiencias, futuras comunidades.

A tenor de lo afirmado, el kerigma, como corriente, es la circulación de la experiencia. Deja constancia de sí misma en el discurso. Y el discurso se concretiza en el contenido. El contenido, como objeto de estudio, es ya otro asunto. Lo que nos interesa por ahora es el siguiente: todo lenguaje religioso es primordialmente kerigmático o un kerigma. Detrás de todos los discursos, de todas las proclamaciones se encuentra una experiencia. El lenguaje es la corriente de la experiencia para realizarse y la plenitud, la cima de esta realización consiste en su expresión. A su vez, la expresión tiene su forma primordial en el acto de compartir.

20. Puede consultarse: C. WRIGHT, *Truth and Objectivity* (Cambridge-Londres, 1994).

La circulación de la experiencia no tiene otra finalidad sino la de la participación personal²¹. La circulación no sólo es lo participado (pasado) sino que es la participación (presente) y la constante invitación (futuro) a ella. Y esta constante invitación es una autoapertura de la experiencia a varias formas, a varias "interpretaciones" y modos de ejecución en lo referente a la plasmación tradicional e institucional de la experiencia la cual es siempre dinámica dentro del fondo y contexto histórico. Siempre hay que tener en cuenta los elementos de la libertad, circunstancia-adaptación, fidelidad, individualidad-variedad en este proceso dinámico de configuración o ejecución, que, visto desde un prisma crítico, es siempre interpretativo o hermenéutico²².

Dicha circulación es una circulación de presencia (presente) que remite a una clave experiencial (pasado) pero siempre abriéndose hacia el futuro, con nuevos filones, caminos de participación personal. Es éste el movimiento del kerigma. Y la base criteriológica del kerigma es el testimonio. El testimonio, en cuanto kerigma o efectivamente testimoniado, siendo así, se funda en la presencia (pasado), vive en la experiencia (presente) y se abre en y como participación (futuro). El fundamento es arraigo en un momento o hecho primordial, la vivencia es la corriente actual y la apertura es siempre posibilidad, pero en clave de esperanza. Puede decirse, con fundamento, que básicamente las grandes e incluso pequeñas tradiciones religiosas poseen carácter misionero²³. Dicho carácter tiene sus momentos en el arraigo, vivencia y apertura ya mencionados.

Testimonio y contexto históricos

Las religiones institucionalizadas dan fe al anhelo que todo hombre lleva en su seno: su deseo por lo absoluto. La metafísica ha sido una oportuna acti-

21. En lo referente a la dimensión personal, tengo muy presente, en líneas generales, las aportaciones de M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago, 1974).

22. Puede que nos sean de ayuda las reflexiones gadamerianas acerca del "Spiel" o juego en el acto interpretativo de la configuración. Cf. *Verdad y método*. (Salamanca, 1991), 143-181. No obstante, hay que tener cuidado porque el Spiel hermenéutico corre el riesgo de desviarse de todo los canones y por lo tanto, cada interpretación con tal que sea interpretación es válida. Ello resultaría en puro subjetivismo sacrificando el objetivismo metodológico del texto, de la partitura, etc. Habría que buscar el equilibrio, no como "camino medio" sino como opción singular que haga justicia a lo que se interpreta en cuanto que la interpretación implica la participación personal del intérprete.

23. G. PARRINDER, *Encountering World Religions* (Nueva York, 1987), 2ss.

vidad para articular esta búsqueda del absoluto desde el uno de Parménides y Plotino, el bien de Platón, el dios de Aristóteles, la natura de Scoto Eurigena, el ego de Descartes y Husserl, lo absoluto de Schelling y Hegel, etc. No nos detengamos en esto. Baste por ahora aludir a este hecho. Lo que nos importa ahora es que, pese a la secularización, el hombre, en varios medios como el arte, la poesía, la literatura, la música, el teatro, etc., busca lo absoluto o por lo menos expresa su anhelo por él.

Nunca se apagará esta sed por lo absoluto. Este profundo anhelo llevó al hombre a probar medios superficiales como la nueva era, la droga, el sexo, etc. Huyó de Dios para refugiarse en otros dioses. El Dios de quien huyó es una realidad personal y fundante. Por ello, es un Dios experiencial. El reto es recuperar la experiencia del Dios personal y experiencial. La crisis del lenguaje religioso en tiempos secularizados patentiza que ya no hay experiencias con las que se configura un lenguaje que a su vez se plasma en un discurso, que permanece como texto para la participación personal. Hay una ausencia experiencial no metafísica del Dios. Sólo en la experiencia se recupera su Presencia fundante que se vivencia experiencialmente en la misma corriente en que surge el lenguaje. Y con él, el discurso que, como ya queda dicho, permanece como texto.

El reto, como pregona el título del actual ensayo, es producir un lenguaje experiencial. Pero primero hay que tener una experiencia; debería haber una presencia en la conciencia del hombre de hoy. Las presencias meramente metafísicas que mantiene el ser de las cosas ha de volverse en presencia por gracia, por vivencia de lo gratuito, la gratuidad de Dios. Es lo que el vate místico pide con ahinco en su verso inmortal:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura²⁴.

Amén de la presencia por gracia, está también la presencia mística de la cual habla los grandes mistagogos, pero ésta merece ya un ensayo aparte.

24. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual B*, estrof. 11 (Poesía núm. 15). Cito por esta edición: *Obras Completas*. 4a. ed. de E. Pacho (Burgos, 1993). Excelente comentario, además del del mismo S. Juan de la Cruz, puede hallarse en: F. RUIZ SALVADOR, *Introducción a S. Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema* (Madrid, 1968), 389-395.

La clave para recuperar lo experiencial quizá consista en empezar a ver la secularización como tiempo de purificación. En cuanto a sus vivencias religiosas, la historia testifica que el hombre las ha convertido en algo trivial, superficial; Dios se ha hecho un *Deus ex machina* ante todo. Y en lo que a las instituciones de la vivencia religiosa se refiere, la autoridad kerigmática, debido a los fallos humanos, se ha transformado, desgraciadamente, en poder, en deseo de imponer, de dominar. De ahí brota la primera rebeldía del hombre; es una rebeldía, al principio, indirecta en contra de Dios. Directamente va en contra de los modos experienciales en su fase de institucionalización con sus normativas, credos e incluso liturgias vigentes en clave de poder. Por ello, lo religioso, en el sentido institucional ha perdido su autoridad por el poder. Y, a la postre, lo profundo, lo esencial que es la vivencia se ha puesto al lado de otras opciones en un mercado axiológico.

La secularización es oportunidad para hacer un re-examen a fondo. El testimonio, sobre todo los vivenciales y fuertes de los místicos, hombres que han tenido una experiencia auténtica, intensa de lo inefable y que han luchado con la palabra para compartir sus vivencias, nos pueden dar una pista en estos tiempos descarrilados para todos, incluso para los teólogos y pastores que se han dejado llevar, en su mayoría, por el poder. Este nunca debe ser el criterio. Si lo es actualmente, hay que deshacerse de él. Hay que actuar con la autoridad que brota de la experiencia.

La experiencia tiene lugar en el espacio y el tiempo. Pero como corriente de sí se abre a una narrativa para transmitirse, para compartirse. Esta narrativa, a la vez, es una apertura que da sentido, que hace pensar, que califica, que forja surcos dentro de las coordenadas del espacio y del tiempo. Y el surco que finalmente logra abrir no sólo es acontecimiento, sino vivencia y participación personal abiertas a la narración, a la pedagogía de la experiencia –es ésta lo que llamamos "historia".

El kerigma es un discurso histórico. La historia es el texto del kerigma experiencial. Debemos comenzar cambiando la clave de la historia que se ha construido en clave de poder. Habría que re-escribirla en clave experiencial. De ahí, la historia adquiere su autoridad para impartir lecciones. En tiempos posmodernos, coincidentes con la secularización, se ha querido derrotar la autoridad. Pero lo que los posmodernos han deseado quitar no es la autoridad, sino el poder asfixiante que se disfraza de autoridad. En estos tiempos descarrilados se busca precisamente la autoridad cuya función primordial es didáctica, profética. Pero es de lamentar se haya reducido a mero poder que es, en sí y fuera del amparo de la autoridad, despótico.

La historia es el fondo donde se desarrolla la experiencia puesto que ésta es ante todo una narrativa cuya praxis es la didáctica, el profetismo, pero en

cuya realización es nada menos que gozo de vivir, actualización del vivir en plena conciencia o vivencia asimilada e integrante. En la historia se da la palabra, se recibe la palabra. Es el entablado silencioso que espera la narración de la experiencia. En cuanto narrada ésta se hace vivencia no sólo fundante y vivenciante, sino también apertura, invitación constante y gratuita a la participación personal. Escribió Heidegger a propósito de Hölderlin: "A la sede donde antaño los Dioses hacían su aparición le es retenida la palabra: la palabra tal como ya fue una vez palabra. ¿Cómo fue entonces? En el decir mismo tenía lugar la aproximación de Dios. El decir era en sí un dejar aparecer de aquello que entreveían los dicientes, pues ellos mismos habían sido contemplados con anterioridad por la mirada de eso entrevisto. Esta mirada conducía a los dicientes y a los oyentes a la infinita intimidad de la contienda entre los hombres y los dioses"²⁵. La historia, para los historiógrafos (fenomenólogos y hermeneutas), brinda el contexto para esta contienda, para esta experiencia entre los hombres y los dioses.

Experiencia y contexto histórico

"Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía... ¡Qué terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo!" (Gen. 28,16-17)²⁶. Estas palabras de Jacob pueden resumir nuestra situación religiosa actual. Son palabras esperanzadoras que nos recuerdan que sólo hace falta que nos despertemos de nuestro estado letargo como despertó Jacob mientras huía de su culpabilidad. Todos huimos de ella. Pero al huir de ella, debemos superarla volviendo a nuestra profundidad y descubrir nuestros anhelos por lo trascendente que está presente en nuestras vidas. Debemos dejarlo interperlar en nuestra existencia para transformarla en vida mediante la corriente de la experiencia.

Este mundo es donde tiene lugar nuestra existencia en su transformación en vida. Sólo el que transforma la existencia en vida tiene una experiencia. Existir es experimentar; vivir es tener la experiencia. Es efectivamente experimentar hacia la plenitud. El mundo es una existencia para narrarse. Es una existencia, un acontecer para volverse en historia. El mundo, en un sen-

25. M. HEIDEGGER, "La Palabra" en *De camino al habla* (Barcelona, 1987), 197.

26. Para los textos bíblicos sigo la traducción de: *La Biblia*. Ed. de La Casa de la Biblia (Salamanca-Madrid-Estella, 1992).

tido, brinda el contexto de la historia. La historia toma este contexto. Se apropia de él y lo califica como circunstancia.

La circunstancialidad del hombre es radicalmente sentida como estar *in medias res*. Ubicarse en medio de las cosas, de la historia, de la narración ya comenzada es recordatorio fuerte de finitud y de culpabilidad. Pero es también esperanza, aspiración a superarla y de llegar a la cima experiencial que consiste en una conciencia, tomando en préstamo una expresión clásica de Zubiri, "El hombre es una manera finita de ser Dios.. El hombre es un modo... experiencial de ser Dios"²⁷.

Esta finitud y experienciabilidad se tienen en el mundo, en un contexto histórico abierto por el kerigma. El kerigma desea convertir el mundo en iglesia, en asamblea reunida por la misma experiencia y para examinar, compartir y vivir los varios despliegues o momentos de la misma experiencia fundante y primordial. Cabe citar a estas alturas las palabras del ángel, en el relato según Marcos, a las mujeres que fueron al sepulcro para embalsamar el cadáver de Jesús: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado; no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: Él va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, tal como os dijo" (Mc.16,6-7). Así nace la iglesia, en Galilea, en el mundo de la historia donde tiene lugar el re-encuentro. Así es la experiencia; es un constante reencuentro consigo mismo y un reto de llevar a cabo el kerigma. La iglesia no son muros exclusivos y excluyentes para los limpios, selectos, bien confesados. Iglesia es el mundo. Ya no cabe el antiguo refrán eclesial de "extra ecclesiam nulla salus". Es preciso reformularla en estos términos: "Fuera del mundo no hay salvación"²⁸.

La secularización es una oportunidad para re-evaluar nuestra relación con el mundo y con el reto de transformarlo en comunidad de vivencia religiosa. La solución no consiste en angelizarnos y de-secularizarnos sino en meternos dentro de la dinámica de la secularización para llenar su hueco con una experiencia que se abre en kerigma. Para ello, se necesitarán testimonios que a su vez remiten a experiencias auténticas e intensas.

Esta época como llamada para purificar nuestras sensibilidades religiosas es un tiempo aprovechable para dichas experiencias en orden a producir un lenguaje religioso adecuado para los retos de la secularización. Unamuno

27. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., 327.

28. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relatos de Dios* (Salamanca, 1994), 29-41.

al final de su ensayo bello titulado "El sepulcro de Don Quijote" escribe: "Todo eso que me dices está bien, está bien, no está mal; pero ¿no te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de Don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada"²⁹. En efecto, lo que nos está pidiendo el rector agónico del alma mater salmantina es purificar nuestras vivencias religiosas sobre todo en lo tocante a las institucionalizaciones y los poderes que allí imperan como bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques.

Lo que es imperativo es una purificación de la clave de poder para redescubrirla en términos de autenticidad e intensidad en orden a recrearla y rehacerla como autoridad cargada de credibilidad para poder presentar, por lo pronto, un modelo de comprensión. Pero dicho modelo siempre se abre y se perfecciona en cuanto que es kerigmático, es decir, en cuanto que, como testimonio de una experiencia que se está experimentando, hace partícipes experiencialmente a los oyentes. El poder en sí llega a la intolerancia. Lo único intolerable en este mundo es la intolerancia.

El contexto siempre será histórico en cuanto base del acto kerigmático. El contexto está siempre ahí para robustecer el testimonio en términos criteriológicos a la vez brindando la base hermenéutica necesaria para abrirse en varias formulaciones, configuraciones dependiendo de las situaciones. Dicha apertura es nada menos que la creación de nuevas situaciones de aplicación, no sólo como la praxis de una teoría, sino de vivencia participada y participante.

Ambiente y preámbulos experienciales

Somos conscientes de que el ambiente secularizado no es conducente o que tiene problemas. Pero siempre está el carácter abierto y dinámico del ser humano. Es preciso recordar dicho carácter y representarlo. Es ésta la fundamentación requerida de la filosofía para un lenguaje religioso experiencial. La apertura del hombre es indicativo de su naturaleza experiencia. La naturaleza es la esencia en términos de operación. Dada la racionalidad del hombre,

29. M. de UNAMUNO, *La vida de D. Quijote y Sancho* (Madrid, 1987), 18.

que es la nota básica de su experienciabilidad, la naturaleza humana, caracterizada por un poder especulativo y voluntario, se eleva y se perfecciona en una apertura a lo trascendente, que a su vez es respuesta a un anhelo anterior a toda articulación lingüística, la cual es una actividad racional.

Esta trascendentalidad, por de pronto metafísica, ha de verse y presentarse siempre como presencia fundante e incluso íntima. Es éste el prerrequisito filosófico por excelencia para un lenguaje religioso experiencial.

La racionalidad es el punto de arranque necesario para los itinerarios contemporáneos del hombre hacia Dios. Se han formulado vías o itinerarios de la mente hacia Dios e incluso vías hacia Dios que se han tomado como pruebas de la realidad de Dios. Por ello, fracasó. Estas vías deben recuperarse y recrearse desde la perspectiva del esfuerzo humano de conocer racionalmente para luego y a la postre poder llegar experiencialmente a lo trascendente trascendiendo sus propios límites míopes.

Pero todo ello brota de un anhelo profundo, como queda afirmado párrafos atrás. Urge señalarlo ante todo y al mismo tiempo indicar que el anhelo de una persona para trascenderse sólo puede satisfacerse por una persona trascendente pero presente íntima y profundamente en quien hace la pregunta y traza los caminos. La filosofía debe señalar esta dimensión, por lo pronto, mediante una antropología renovada, basada en la profundidad y con apertura a lo trascendente por medio de la metafísica. En esta tarea pueden resultarnos útiles las aportaciones tradicionalmente conocidas de la ontología o un discurso de lo trascendente en términos del ser. Pero la metafísica no debe angelizarse y desarraigarse. Por ello, es necesario insistir en la clave experiencial para patentizar en todo momento la connaturalidad religiosa del hombre con Dios, un Dios personal o que llena el anhelo personal que desea participación personal.

En otras culturas, como en el hinduismo y en el budismo, el anhelo personal se satisface con principios no-personales pero en un momento dado el Atman-Brahman, el nirvana, etc. son reconocidos en términos personales o como perfecciones personales. No entraremos en detalles puesto que merece un estudio aparte esta temática. Para una exposición adecuada se necesitarán las aportaciones de especialistas. Baste por ahora, que el proceso religioso tiene por fin una vivencia de lo divino realizado en el hombre dado que lo divino le trasciende al hombre. Pero a la vez está presente en la intimidad y profundidad del hombre.

La purificación religiosa de las instituciones con la finalidad de redescubrir la dimensión experiencial sólo se lleva a cabo, como ya dijimos, en una purificación de las claves de poder. Por ello, el mundo ha de verse como campo abierto y no excluyente, porque el poder, incluso entre los miembros

o los que comparten la misma experiencia en sus formalidades y externidades, excluye y construye grupos elitistas, clasistas y castas dentro de la misma corriente de tradición.

El ambiente ideal sería un ambiente en constante renovación, purificación en orden a mejorarse, a derrumbar los muros clasistas y excluyentes. Así volverá a tener autoridad lo religioso en una asamblea o comunidad que intercambia experiencias. El constante intercambio experiencial constituirá dicha comunidad en una asamblea *semper reformanda*. De esta manera todos son partícipes. No debe excluirse a nadie en clave de poder. El único movimiento constante, en que debe basarse el progreso, siempre ha de ser el de la apertura que invita y que da confianza.

* * *

He escrito estas notas como estudioso (filósofo-fenomenólogo) de las religiones. Sólo son observaciones y sugerencias. No quiero acabar el presente ensayo insistiendo dogmáticamente en ellas, sino que deseo invitar a los demás, sobre todo a los estudiosos mejor dotados y preparados, a detenerse en la necesidad de un lenguaje religioso sobre todo en estas calendas que pueden ser aprovechables. Pero lo que verdaderamente urge es recuperar la noción de experiencia, no sólo en cuanto aplicada a lo religioso.

La filosofía la supone, pero no la elabora o por lo menos ha fracasado en comprenderla y darla a entender mediante un discurso fundante. Y a la filosofía metafísica corresponde este reto. El fracaso es de lamentar. Tal vez la solución consista en reformular la filosofía, entendida como metafísica o pensar fundante sobre lo trascendente, en términos fuertemente experienciales o místicos. No puede encontrarse ningún testimonio más fuerte de la experiencia que el que se halla en los textos místicos. Pero aún no es tarde para recapacitar. Algunos ya han señalado la superación del pensamiento ontológico que es totalizante por lo infinito. Sólo queremos subrayar aquí la posible contribución de la mística en cuanto discurso experiencial a la metafísica. Mientras tanto oigamos al poeta malogrado:

¿Quién no ve la presencia de un testigo
de la espuma y el mal en el salero?
¿En qué gran cantidad no se halla un cero?
Sin alabar a Dios, ¿quién trilla el trigo?

¿Qué rosa nace sin contar contigo?
¿Quién no pone el reparo de algún pero
al aire de la flor del limonero
cuando sabe del aire que persigo?

Nadie piensa en María sin pensarte,
si alguien dice: ¡Jesús! es sólo al verte
todo el que grita: ¡miel! libó tu mano.

Malherida la luz de parte a parte
anda sin ti, tocado yo de muerte,
todos alicaídos, nadie sano³⁰.

MACARIO OFILADA MINA

30. M. HERNÁNDEZ, "Otros sonetos" en *Obra Poética Completa*. Ed. de Leopoldo de Luis y Jorge Urrutia (Madrid, 1988), 202.